O DESENCANTO DO OUTRO: MISTÉRIO, MAGIA E RELIGIÃO NOS ESTUDOS DO MUNDO RURAL NO BRASIL

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO
Universidade Estadual de Campinas

Presenças, ausências, reticências

De que maneiras podem aparecer ou não — variáveis, ocultas, de corpo inteiro ou aos fragmentos —, no texto do antropólogo "do mundo rural", a palavra e os sentidos do *mistério* e suas reais ou supostas derivadas: magia, feitiçaria, crença ou religião? Todas elas tão indispensáveis nos escritos clássicos e atuais das sociedades e culturas tribais. Todas elas aqui e ali outra vez buscadas agora, quando alguns antropólogos saltam do mundo "primitivo" para as nossas próprias tribos e perguntam o que, afinal, está acontecendo no advento disto a que não se consegue dar um nome melhor do que pós-modernidade.

Recuemos passos e escolhamos casos quase ao acaso, até quando a proximidade dos nossos próprios trabalhos de campo abrigue a uma precisão maior. Em um mesmo autor e em muitos deles, a religião pode não aparecer em absoluto como uma questão relevante em um longo texto de pesquisa, como em *Os Nuer*, de E.E. Evans-Pritchard (1978a), onde sem dúvida os bois são mais importantes do que deuses para possuir, trocar, fazer a guerra, comer e pensar. Mas com muito rigor etnográfico a religião pode ocupar todo um livro e ser descrita, em princípio, para explicar-se a si mesma, como em *Nuer Religion*, do mesmo Evans-Pritchard (1974). Rival e oposta à bruxaria e à magia, como em Durkheim, ela pode quase desaparecer na penumbra da luz que ilumina interpretações sobre o ofício de advi-

Anuário Antropológico/91
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

nhos e feiticeiros, cujas idéias e práticas nada devem à religião, do ponto de vista de suas lógicas: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, onde "a bruxaria, os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente" (1978b: 254). Finalmente, remetida à classificação e ao confronto entre teorias, religião pode ser pensada como uma maneira fértil de se pensar a própria antropologia: *Theories of Primitive Religion*[1], ainda de Evans-Pritchard (1965).

Provavelmente, mais do que a magia, a religião pode ser aquilo através do que se quer explicar alguma coisa mais do que ela mesma, como em

---

1. Há uma confidente passagem deliciosa neste livro. Evans-Pritchard quer lembrar o quanto o interesse pela religião é forte entre autores que, ao tempo de suas pesquisas e interpretações sobre o assunto, eram agnósticos ou ateus, originários vários deles de algum tipo de religião familiar, possivelmente professada pelo cientista social em algum tempo de sua vida.
"Tylor had been brought up a Quaker, Frazer a Presbyterian, Marett in the Church of England, Malinowski a Catholic, while e Durkheim, Lévi-Bruhl and Freud had a Jewish background [ele poderia ter incorporado, se estivesse vivo e isto houvesse sido escrito vários anos mais tarde, Claude Lévi-Strauss, também de origem judaica, cujo avô foi rabino, mas cujos pais já eram 'completamente descrentes', como ele revela entre as páginas 14 e 16 da tradução brasileira de *De Prés et de Loin* — CRB): but with one or two exceptions, whatever the background may have been, the persons whose writings have been most influential have been, at the time they wrote, agnostics or atheists [...] Religious belief was to these anthropologists absurd, and it is so to most anthropologists of yesterday and today" (: 14 e 15).
Não esquecer que o próprio Evans-Pritchard é um reconvertido à religião. Por outro lado, é pelo menos curioso observar uma muito flexível, mas evidente ordem de preferências entre pesquisadores de religiões no Brasil. Os do catolicismo popular são em maioria antropólogos com graus variáveis de "herança" religiosa, mas em geral bastante simpáticos ao seu "objeto de estudo". Os das relações Igreja-Sociedade ou Igreja-Estado são tanto sacerdotes-cientistas sociais quanto pessoas com pouca ou nenhuma vinculação religiosa presente ou passada. Mas, pelo menos no caso brasileiro e para os anos de 60 em diante, as interpretações costumam, com raras exceções, serem bastante favoráveis à Igreja ou ao seu segmento investigado (Pastoral Operária, Comunidades Eclesiais de Base etc). Este é o lugar do sociólogo e do cientista político (há vários sociológos "brazilianistas") e é recente o ingresso de antropólogos, como Carmen Cinira de Macedo, aí. O que não acontece com o estudo de religiões "afro" e derivadas, arena do antropólogo, campo de estudos onde a profundidade de interpretação de símbolos é bastante mais fecunda do que no caso das outras, e perigoso cenário de trocas sensíveis entre deuses e homens, onde o pesquisador corre o risco de se fazer cúmplice (pelo menos como ogan), quando não um convertido ao menos transitório.

Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse (Durkheim 1968), onde o imaginário religioso remete à origem e à estrutura da lógica do modo humano de pensar todas as coisas, inclusive e principalmente a ciência[2].

Desde as primeiras grandes pesquisas da antropologia social moderna, magia, religião ou as duas juntas receberão um ou mais capítulos próprios, mesmo que observada a exceção de Evans-Pritchard. Mas isto será sempre desigualmente distribuído e dependerá da maneira como o autor compreende teoricamente uma e outra e as diferenças entre ambas, e se dispõe a torná-las visíveis ao seu olhar e, portanto, necessárias ao seu texto. Assim, apenas a *magia* recebe dois capítulos substantivos em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Malinowski 1976), onde a própria palavra *religião* parece desnecessária. Mas a *magia* de algum modo apenas complementa a *religião* no capítulo 3, "Religious and Magical Beliefs", no *The Andaman Islanders* de Radcliffe-Brown[3].

Como uma pequena e sumária introdução de casos conhecidos, dois antropólogos recentes poderiam ser mais intrigantes. Detenhamo-nos neles por um momento. Do mesmo modo como em Evans-Pritchard, a religião é ausente do principal trabalho de campo de Edmund Leach (1970), *Political Systems of Highland Burma*. Do mesmo modo, como um interesse "em si mesmo" ou como meio para se chegar à interpretação de outros fenômenos ou feixes entre fenômenos da vida social e de seu imaginário, a religião e a magia comparecem rara e fragmentadamente em *Rethinking Anthropology* (1966), tanto quanto em *Social Anthropology* (1989), onde um item no capítulo II, a "Unidade do Homem", com o nome de "Antropologia Bíblica", quase engana o leitor. Ora, se a religião como tema ou eixo é quase invisível no "Leach funcionalista", alguns mistérios inclusive bíblicos da lógica do pensamento religioso intrigam muito o "Leach estruturalista", que dedica artigos de um pequeno livro aos mitos da Bíblia, *Genesis as Myth*

2. Tão opostas em Durkheim, chama a atenção o fato de que no índice remissivo de *O Pensamento Selvagem*, o verbete *religião* remete à *magia e religião* e as duas são nominadas apenas em duas páginas, menos do que *nomes dados ao gado* (três vezes).

3. Não esquecer que o mesmo Radcliffe-Brown dedica um artigo a "Religião e Sociedade" em seu *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva* (1973: cap. VIII), do mesmo modo como em outros momentos Malinowski parece estar bastante interessado pelas relações entre a ciência, a magia e a religião, como em *Magic, Science and Religion*, citado por George H. Homans (1941).

(1969), e toma questões como as das teorias de magia ou bruxaria, a "cosmologia básica" e a lógica do sacrifício como eixos importantes para quem queira compreender "A Lógica pela qual os Símbolos Estão Ligados", isto é, quase tudo o que a Antropologia deseja interpretar, subtítulo de seu *Cultura e Comunicação* (1978)[4].

Finalmente, Clifford Geertz. Todos nós sabemos que arranhada a capa da aparência de serem puramente "econômicas" ou "sociais" tanto a lógica dos sistemas cognitivos quanto a ética das relações normativas entre homens e a natureza e entre homens e homens, enquanto sujeitos produtivos e atores sociais "enredados em teias de símbolos e significados", elas estão empapadas de palavras, crenças e significados entre a magia e a religião. Mas as duas não são chamadas a explicarem coisa alguma em um livro onde um "primeiro Geertz" é francamente ecológico (antes de ser moda) e rende tributos a Julian Steward e à sua *ecologia cultural*, cujos princípios, revisitados alguns anos depois do texto de origem, são aplicados para explicar mudanças de práticas e valores entre agricultores tradicionais da Indonésia, em *Agricultural Involution* (1963). Um olhar tão profissionalmente profano não daria qualquer margem à suspeita de que em outro artigo, fruto também de pesquisas de campo na mesma região, a religião seria convocada a ser o principal fator de explicação do modo como sujeitos agrários semelhantes quanto à prática produtiva fazem-na variar significativamente, e a toda lógica econômica que acompanha o seu complexo processo, segundo a maneira como combinam, para pensá-la e vivê-la, as suas crenças no sobrenatural e suas derivações ideológicas e éticas. Em *Religious Belief and Economic Behaviour in a Central Javanese Town*, Geertz (1959) submete os fundamentos e também a possibilidade de diferenças culturais da prática econômica e as de todas as outras "áreas da vida" a princípios que articulam *crenças* religiosas, *preferências* éticas e *ideologias* políticas.

---

4. Curioso observar que, pouco dado aos mistérios da religião, mas sempre intrigado com a maneira como a antropologia os toma para pensar os enigmas da cultura, na coletânea que Roberto Da Matta (1983) organiza com textos de Edmundo Leach, três dos cincos textos escolhidos têm a ver com interpretação da Bíblia e seus mitos e um tem a ver com a magia, pelo menos a que abunda nos cabelos.

> Similarly, the same population grouped according to their world outlook — according to their religious beliefs, ethical preferences, and political ideologies — yelds three main cultural types which reflect the moral organization of Javanese culture as it is manifested in Modjokuto, the general ideas of order in terms of which the javanese farmer, laborer, artisan, trade or clerk shapes his behavior in all areas of life (Geertz 1959: 314).

O livro de Clifford Geertz (1978) mais conhecido entre nós tem uma estrutura de artigos autônomos, mas interligados, não muito diversa de outros tantos textos de coletâneas, dentro e fora da Antropologia. Um conjunto de escritos mais teóricos e outro de artigos em que a teoria enunciada se aplica de imediato em um exercício monográfico de interpretação. Chama a atenção que os dois textos mais "de campo" toquem muito pouco no fator religioso e nas explicações pela via do imaginário do sagrado, principalmente no "Briga de Galos", talvez o texto mais lembrado de Geertz. Chama também a atenção o fato de que, antes dele, o autor, hoje muito interessado na questão da própria *autoria*, dedique uma parte inteira à religião e à interpretação dos "simbólos sagrados" (Geertz 1978: capítulos 4 e 5). O longo capítulo 4, "A Religião como um Sistema Cultural", é exemplar de uma preocupação francamente pedagógica. Geertz propõe uma rigorosa e desdobrada definição da religião, que passo a passo ele explica ao leitor. Tal como a idéia de *cultura*; a de *religião* vale pelo que mapeia como um sistema simbólico de conhecimento do mundo, e pelo que prescreve como um código normativo de valores e regras destinados a definirem, em qualquer cultura,

> um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com uma tal aura de fatualidade que as disposições parecem singularmente realistas (1978: 104-105).

E as páginas seguintes deste e do capítulo 5, "Ethos, Visão do Mundo e a Análise dos Símbolos Sagrados", servem para interpretar o conceito proposto e demonstrar, inclusive com um curioso exemplo balinês, que em qualquer cultura pouca coisa é tão poderosamente concreta quanto a religião: como sistema de visão de mundo, de jogo de valores e identidades entre *eu* e o *outro* e como orientação cotidiana das interrelações.

Longe de considerar irrelevante o olhar atento sobre a religião como talvez o lugar mais profundo das tramas e teias densas das culturas, Geertz sugere que se há hoje uma estagnação em seus estudos, é porque houve aí muito pouco desenvolvimento teórico e até agora todos se nutrem em Freud, Durkheim, Weber e Malinowski, paralisados diante do desafio de buscar novos termos e propor outras relações, e buscá-los e propô-los à antropologia em outros campos, como a filosofia e a história. Mas reconheçamos que em nosso próprio autor é como ritual e em sua interpretação que a religião melhor se mostra como feixe de explicações da própria cultura[5].

Esta mera enumeração de presenças e silêncios poderia ir muito longe. Muito mais a regra do que a exceção, o fator religioso pode ocupar, entre autores, escolas e "tempos" da Antropologia — e muito mais do que a arte, mas menos do que o parentesco, por exemplo — todas as dimensões do olhar: pode ser uma questão muito visível e nuclearmente essencial na interpretação da cultura, pode repartir com outras um momento peculiar de análise, limitada à interpretação "de si mesma" ou aberta a explicar a esfera mais cotidiana ou cosmicamente misteriosa de quase tudo, pode reduzir-se a uma de suas próprias dimensões, como a cosmovisão ou o ritual e pode, finalmente, permanecer tão distanciada dos assuntos humanos como um deus ignoto e restar, portanto, desnecessária e invisível. São tais e tantos os testemunhos de como entre autores e estudos muito importantes "tudo pode acontecer", quando se trata da religião, que uma conclusão pelo menos provisória é a de que o sentido de sua presença na pesquisa depende mais do desejo e da intenção do pesquisador do que daquilo mesmo que ele estuda... mesmo que em outro autor "aquilo" seja *religião* ou tenha a ver substantivamente com ela.

5. O que nem sempre, de resto, acontece assim e apenas por este meio, como na interpretação dada a diferentes modos de significar poder e realeza através de palavras tornadas símbolos, na religião, como em "Centers, Kings and Charisma — Reflections on the Symbolics of Power" (1983: 121-146).

**Ao índio tudo, do mato ao mito;
ao camponês, terra, trabalho e ideologia**

Se você perguntar a um Guaraní que fale a sua língua o que "está acontecendo agora" com ele e a sua gente, ele poderá responder de várias maneiras. Você poderá levá-las todas em conta e mesmo contrapor um plano de explicação *êmica* ao outro. Esta motivada pluridimensionalidade condescendente complicará por certo a sua pesquisa e tornará o seu texto menos "elegante", mesmo que, no fim das contas, mais honesto. Você poderá escolher entre todos um discurso único e desqualificar os outros, seja como derivados de uma matriz essencial do pensamento Guaraní sobre "o que está acontecendo", seja como aquela que lhe interessa entre outras igualmente importantes.

Ele poderá "falar a língua do branco" em pelo menos um duplo sentido e, em bom português, poderá interpretar, em termos que são também os seus, a lógica política do que ocorre. Poderá explicar o recente aumento de suicídios Guaraní no Brasil e no Paraguai como a resultante de uma progressiva perda de terras nas reservas, de condições adequadas e dignas de sobrevivência, em termos Guaraní, e de uma conseqüente piora nas qualidades tangíveis do "desejo de viver". É possível que, sendo um indígena de liderança tribal, ele se arme de números e cifras, de análises de antropólogos ou agentes do CIMI Sul.

A meio caminho entre "ele mesmo" e você", ele poderá recontar o que disse inserindo uma explicação de socio-história imediata na construção de uma história Guaraní mais remota, até quando os brancos chegaram etc. Esta história factual que de alguma maneira compartimos com "eles", o índio saberá contá-la "do ponto de vista do nativo". Utilizando a terminologia que nos é comum e — quem sabe? — expressões como "1536 d.C.", "interesse mercantil" ou, pelo menos, "invasão do território" e "ocupação das aldeias", ele relerá uma seqüência própria de acontecimentos que da "Colônia" aos dias de agora explicarão razões históricas mais densas para interpretar "o suicídio dos Guaraní".

De outro modo e em sua própria língua, ele poderá remeter o sentido visível de uma história "branca" inevitavelmente vivida também por índios, aos significados mais peculiares de sua própria cultura. Aí então é muito provável que ele convoque "sistemas de crenças" sob a forma de mitos, de cosmogonias, de associações entre a ordem inumerável dos cosmos e o

destino da tribo e, mais ainda, de cada pessoa Guaraní individualmente. Tratando assim uma questão inscrita em significados e significantes imemoriais e nucleares de sua cultura, mas que na presente conjuntura parece tornar-se social e existencialmente aguda (fala-se de "onda de suicídios"), é possível que o informante Guaraní faça o que nem sempre o olhar do antropólogo consegue atingir. É possível que ele esteja associando fatos, interpretações de fatos e idéias relacionadas a estas interpretações em um contexto mais amplo, mas passadas ainda no campo das relações entre homens e suas sociedades (sujeitos sociais e suas *polis*), a *corpus* de significados verticais, que dão sentido aos primeiros por relacionar homens e sociedades, famílias, clãs e acontecimentos passados entre eles e entre eles e outros atores sociais, a ordens cósmicas, a ordenações de sentido do real entendidos pelo próprio protagonista nativo como não necessariamente redutíveis ao que nós consideraríamos uma explicação necessariamente "social". Pelo menos no sentido e na dimensão que costumamos dar à idéia de *social*.

Ele poderá sugerir que um Guaraní se mata em estado de depressão e explicará que entre eles *vy'a* significa "eu estou feliz", "estou com vontade de viver". Sua negativa é a expressão *vy'ae'* e traduz a ausência da vontade de viver, um sentimento humano — universal, se quisermos, mas que na cultura Guaraní articula-se com outros inúmeros campos de sentido e sentimentos muito peculiares. Um deles poderia ser a crença, não uniformemente partilhada entre todos os grupos culturais garani, de que a morte desejada pode apressar o caminho pessoal ao encontro de *yvy marañ y*, e a "terra sem males". A revelação das conecções entre uma história cultural da tribo; a trajetória remota e "moderna" dos relacionamentos interétnicos; a interpretação Guaraní de sua atual situação de submissão e a maneira como as *razões* e o *sentido* disto se enquadram dentro de um modo Guaraní de pensar e pensar-se, oferecerão ao pesquisador não apenas uma qualidade diferenciada de "dados de campo", mas um repertório de alternativas de combinações de planos e focos. Uma leitura interessada na atuação étnico-política de lideranças indígenas poderá "esquecer" os mitos da tribo e enfatizar uma "consciência Guaraní de seus direitos". Aos olhos de um investigador do CIMI, parecerá adequada a associação de uma "ideologia da prática política" aos "valores religiosos imemoriais da tribo" e isto tem sido feito, aqui e ali. Mas ao antropólogo "profano", interessado apenas na "descrição densa dos mitos da tribo", não parecerá inadequado deixar na penumbra o que nos Guaraní se assemelha ao nosso modo de pensar, para iluminar em sua etno-

grafia o que lhe parece ser própria e genuinamente Guaraní. Isto é: como talvez eles pensassem, se não fôssemos nós[6].

O que impressiona, quando são comparados estudos antropológicos de etnografia indígena e de antropologia do campesinato, é a visível polissemia da primeira, onde todos ou pelo menos inúmeros aspectos virtuais da "experiência da cultura" são visitados e, não raro, exaustivamente descritos e interpretados, como se um cocar de penas de arara pudesse dar-se a traduzir o emaranhado mais "nativo" dos símbolos com que os Xavânte um dia explicavam aos seus filhos a origem dos deuses e a identidade da tribo (como um exemplo muito recente, ver Müller 1990). Assim, da ocupação ecológico-econômica de um espaço de natureza, à complexa tessitura de todos os rituais ao longo de um ciclo de vida da cultura, em uma mesma pesquisa e, depois, em um mesmo texto de antropologia, "tudo isto" precisa ser levado em conta, porque, mesmo sem voltarmos a Malinowski, tudo se interliga e "conta" para explicar o que se deseja, mesmo que não seja o *kula*. Neste sentido, e dito em termos mais atuais, devidos pelo menos em parte a Geertz, o que importa não é tanto buscar *o lugar* de cada campo de fenômenos, como os *da religião*, por exemplo, e nem sequer a lógica das interdeterminações e interrelações entre dimensões diversas da cultura, como a magia, o trabalho e o parentesco. Importa considerar as interpretações fecundas e inesperadas que surgem quando o olhar do antropólogo dirige-se às relações convergentes que *sistematicamente* enlaçam "fenômenos diversos". Dentro desta ótica, não se trata de perguntar de novo "em que a religião explica isto ou aquilo" ou "como um sistema de símbolos religiosos espelha a lógica de uma ordem social", mas de que maneira tais símbolos e seus significados, associados a outros, como os do parentesco, da chefia ou do trabalho das mulheres, facultam interpretações ocultas, quando se considera cada uma destas "ordens" de *per si*. É claro que, como em Geertz e tantos outros antropólogos atentos ao sutil jogo dos "jogos e rituais" profanos ou religiosos (para ele próprio parece não ser muito importante em algumas situações separar uns dos outros), este esforço de síntese na conexão de diferenças em uma mesma cultura torna-se mais relevante quando se leva em conta a hipótese de que "fenômenos religiosos" constituem muitas vezes a sempre-presença-oculta e misteriosamente mais

---

6. Sou grato a Georg Grünberg (1991) por alguns nomes e idéias a respeito do assunto.

explicativa de outras ordens de fenômenos mais evidentes, mais visíveis apenas porque mais descompromissadamente oferecidos pelo informante ao pesquisador.

Ora, os homens rurais também ocupam espaços e desenvolvem tecnologias patrimoniais de trabalho agropastoril. Tal como os índios, eles também possuem uma longa história de ocupações e expropriações. Claro que, aqui tudo se passa "dentro de nossa própria cultura". Mas, sob muitos aspectos conhecidos de todos, "dentro dela" eles elaboram, preservam e transformam formas muito peculiares de viver e pensar no interior de algo que é, convenhamos, mais do que apenas uma "sub-cultura". Quem conheça a fundo o processo, a teia de símbolos e os sentidos atribuídos a um ritual camponês, como uma Folia de Santos Reis ou um Bumba Meu Boi, sabe que, guardadas as diferenças e proporções, a mesma gramática antropológica que interpreta o *Kwarúp* ou a "Festa da Moça Nova", poderia aplicar-se aos ritos e festas rurais[7]. E este é apenas um exemplo. E não apenas na própria esfera do ritual da cultura camponesa, como se nela "isto" estivesse separado da prática econômica, do trabalho político ou da lógica do parentesco. Ao contrário, posta a nu, uma cerimônia recorrente e duradoura como uma Folia de Santos Reis revela múltiplos tipos de compromissos e estilos peculiares de alianças entre parentes, vizinhos e parceiros. Sem em nada ser um "microcosmo" da comunidade camponesa do sul de Minas Gerais, ela não deixa de lado praticamente nenhum feixe social de relacionamentos que, de outras maneiras e entre outros e os mesmos símbolos e nomes, são vividos na experiência cotidiana do trabalho ou do parentesco.

Tal como o líder Guaraní, um "sitiante" sindicalizado de Pernambuco poderá *dar* ao pesquisador a fala que ele provocar: a que diz a prática econômica do camponês da Zona da Mata, pura e simplesmente; a que descreve o trabalhado político do posseiro do Araguaia; a que desvela alternativas de sobrevivência migrante entre despossuídos do vale do Jequitinhonha; a que, mais a fundo, qualifica tipos diferenciais de relacionamento ético entre parentes, parceiros e estranhos; a que serve a uma intrigante decodificação do mundo através da etnografia da dieta alimentar; a que

---

7. Tratando a festa camponesa como um ritual deflagrador de relações e interpretações, Regina de Paula Santos Prado realizou o que sugiro aqui, de passagem. Ver o seu excelente *Todo Ano Tem* (1977).

associa isto ou aquilo a um *corpus*, menos motivadamente confessado ao antropólogo, de crenças, lendas e cosmovisões; a que submete o trabalho, a política, o parentesco, a comida e a festa a uma sutil cosmovisão peculiarmente cristã, mas não menos importante para a representação camponesa da vida e destino de pessoas e povos, do que o imaginário de uma Terra-Sem-Males para os Guaraní Kaiowá, sejam estes homens e mulheres rurais católicos de tradição, como os de Luiz Eduardo Soares, católicos e pentecostais, como os de Regina Novaes, ou uma comunidade de "crentes", como os de Margarida Maria Moura. Com diferenças de teor de crença e motivação confessada ao pesquisador, em todos eles o discurso da visão política enunciada oculta um devaneio não menos articulado e consistente de mistério, fé ou desencanto.

Apenas, quando é desses "outros" de nossas próprias culturas que se fala, do camponês tradicional ao operário da agro-indústria, a interpretação do imaginário não obriga a perguntar sobre o que a cultura cria como arte, rito, mistério ou devaneio. Sob a forma de *religião* ou não, isto pode ser levado ou não em conta e pode servir ou não para explicar alguma coisa, como poderemos ver adiante.

As dimensões do imaginário nos estudos sobre o campesinato

Depois dos viajantes e dos primeiros escritores modernos sobre os homens do *sertão*, como Euclides da Cunha, quem inova o conhecimento sobre o mundo rural brasileiro são os folcloristas, de que o paulista Alceu Maynard Araújo pode ser um bom exemplo. Observemos que, então, é justamente o levantamento ingênuo, mas sistemático, do imaginário o que interessa: festas e cerimônias populares religiosas ou profanas, lendas e mitos, "costumes populares", a tecnologia patrimonial (Luís da Câmara Cascudo tem um notável estudo sobre a "rede de dormir") e as variações do pensamento camponês tradicional, classificado então como crenças, crendices ou superstições[8]. Estes estudos, muito comuns no passado, em algum

8. Assim, o longo trabalho de Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1971), uma folclorista de São Paulo: *Inquérito sobre Práticas e Superstições Agrícolas de Minas Gerais*.

tempo envolveram escritores de carreira, como Mário de Andrade, e cientistas sociais como Maria Isaura Pereira de Queiroz e Florestan Fernandes. Se não me engano, Lévi-Strauss e sua primeira esposa participaram em São Paulo de uma associação de estudos de folclore que um dia haverá de reclamar haver sido uma precursora da ABA.

Quando os primeiros sociólogos e antropólogos começam a fazer estudos de comunidades rurais no Brasil, eles encontram por lá não mais os viajantes, mas geógrafos e folcloristas, uma tradição duplamente esquecida nas memórias das ciências sociais no Brasil.

Valho-me do exemplo da região paulista onde tenho feito trabalhos de campo. Quando em Cunha, no alto Paraiba, Emílio Willems (1947) faz a pesquisa de *Uma Vila Brasileira*, ele quase encontra um geógrafo, Pasquale Petrone (1959) e um folclorista, Alceu Maynard Araújo (1955/57 e 1958), investigando a geografia humana e "abusões, feitiçaria e medicina popular", assim como o calendário agrícola e "crendices e superstições agrícolas" em São Luís do Paraitinga, município vizinho por onde andei na pesquisa de *O Trabalho de Saber* (Brandão 1990) e por onde andaram outros folcloristas, como Tom Maia e Thereza Regina de Camargo Maia (1981).

Ora, se pudermos por um momento ampliar o olhar para um pouco além da própria Antropologia, não será difícil reconhecer que coube aos estudos de comunidade a tarefa difícil de resolver o que fazer e onde colocar o imaginário, a arte popular, a crença, a magia e a religião, que as pesquisas de geógrafos humanos desconsideravam sem remorsos e que era e continua sendo o principal interesse da pesquisa do folclore. Um exercício interessante seria o de cotejar, no mesmo período e entre investigadores muito próximos, de que maneiras a festa dos símbolos e os devaneios do imaginário foram tratados na pesquisa etnográfica das culturas tribais do país e nos estudos pioneiros de uma antropologia do campesinato.

Sozinhos, em duplas ou em pequenas equipes, alguns estudiosos do campo farão como Evans-Pritchard. A pesquisa principal deixará pouco ou nenhum lugar à religião, mas em uma mesma comunidade ela e o imaginário de ritos e crendices "caboclas" serão o objeto de outros estudos, artigos e livros. Assim acontece com Itá, onde Charles Wagley (1960) faz a sua pesquisa de comunidade típica, deixando a Eduardo Galvão (1951a, 1951b, 1953, 1976) os santos, as visagens, a panema e o Boi-Bumbá.

Em *Cruz das Almas* Donald Pierson (1966) observa a seqüência usual dos estudos de comunidade e um capítulo — "Ritual, Cerimônia e Crença" — é dedicado à religião e ao imaginário das "almas" e equivalentes, sem que isto nada pareça ter a ver com as outras questões temáticas da unidade II — "Sociedade e Cultura", de que faz parte. De modo semelhante, a unidade dedicada à "organização social" reserva um capítulo às "instituições, associações e atividades religiosas" e ele antecede um outro, paralelo, dedicado às "recreativas". Os exemplos poderiam se multiplicar e, mesmo em Antonio Candido (1964) e seu notável estudo sobre uma comunidade "caipira" de São Paulo, o lugar do imaginário não redutível à explicação prática das relações de reprodução da vida fica relegada a alguns comentários e anexos [9].

O desdobramento dos anos seguintes apresenta um quadro muito intrigante, quando consideramos todo o âmbito dos estudos dedicados ao "mundo rural". Uma relação muito sumária dos focos de abordagens, a que companheiros da sociologia e da história devem ser convocados, distribuiria sem muito rigor da seguinte maneira uma produção de um passado próximo e do presente.

Se pudermos colocar o *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*, de Otávio Guilherme Velho (1972), como um primeiro estudo de moderna antropologia do campesinato e o *O Mito da Terra Liberta*, de Leonarda Musumeci (1988), como um último, pelo menos entre os publicados, dispondo entre eles as pesquisas mais conhecidas e, também em maioria, já publicadas, a impressão inicial que se tem é a de que o *valor de interpretação* dado ao *imaginário da crença*, vivido como cultura, é muito pequeno. Trabalhando em uma região da Amazônia, onde ao ver de outros autores a presença de um imaginário mítico é muito forte entre os caboclos, onde conflitos contemporâneos pela posse e direitos de uso da terra têm na Igreja Católica um protagonista muito atuante, onde houve no passado e existem até hoje pequenos surtos de tipo messiânico (as bandeiras verdes dos sertões) e onde, finalmente, um crescimento notável de frentes pentecostais cruza com a criação local de neo-religiões (como o Santo Daime, um pouco

---

9. Alguns capítulos e tópicos que sugerem a religião, sem no entanto a levarem a fundo em conta: "Técnicas, Usos e Costumes — Curadores, Mágicos", "Representações Mentais"; "Saudosismo Transfigurador". Apenas entre as páginas 196 e 197 há uma breve referência a crenças na vinda do "Anticristo".

mais a oeste, no Acre), Otávio Guilherme Velho não dedica uma atenção maior às tramas mais propriamente simbólicas das culturas cujas frentes de expansão e seus diferentes ciclos econômicos analisa. O mesmo acontece em *Capitalismo Autoritário e Campesinato* (Velho 1976), em que até mesmo uma fecunda discussão sobre a ideologia da "Besta Fera" é profana e vazia de sentidos religiosos, o que sugere que fronteiras em movimento não são o lugar propício a deuses e devaneios[10].

De fato, de Eduardo Galvão a Heraldo Maués, a escolha da comunidade tradicional de caboclos amazônicos, por oposição às áreas interculturais de fronteiras, sugere a atenção do olhar aos sistemas de símbolos e significados que são então "descobertos" por toda a parte, por debaixo da lógica visível da prática econômica, da ideologia política, dos códigos do parentesco e de todas as esferas de uma ética camponesa do cotidiano, dentro e fora do círculo do trabalho produtivo. Assim, em estudos dos anos 80, o casal Maués resgata como antropologia a lógica do sistema de crenças católico-populares de culturas de pescadores e camponeses do Pará, tanto quanto dos sistemas de práticas "nativas" de medicina, com foco sobre a pajelança e a alimentação cotidiana dos caboclos ribeirinhos. Não lhes parece inadequado fazer um outro recorte, silenciar metodologicamente dimensões mais motivadas de símbolos e significados mais ideológicos do trabalho econômico e político, por certo tão reais neles quanto nos homens de fronteira de Otávio Velho, e dar a ver o substrato de crenças em deuses, santos, uiaras, "companheiros do fundo", malefícios e fontes naturais benéficas de energia e sentido que, por certo, os aproximam mais de um modo de ser das culturas tribais da Amazônia do que dos camponeses de Chayanov, Polanyi ou Moacyr Palmeira. Toda a dificuldade está em que, de acordo com o foco do olhar e com a motivação de interpretações que o move, o sujeito camponês é inevitavelmente "isto" ou "aquilo" e, portanto, dificilmente logra dar-se a ver como realmente é: "isto-e-aquilo" (afora a tese de doutoramento de Heraldo Maués, ver Maués 1983, 1985, 1989; Maués & Maués 1980).

Quando, um pouco mais ao sul Neide Esterci (1987) investiga conflitos no Araguaia em uma outra área crítica de fronteira amazônica, a ação da

10. Mas o sagrado se vinga. Otávio Alves Velho mais tarde produz estudos da maior importância sobre a religião e sobre as relações entre ela e a antropologia, além de haver-se tornado um dos mais fecundos colaboradores de *Religião e Sociedade*, revista editada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) e pelo Centro de Estudos da Religião (CER).

Igreja torna-se visível e ela é um interlocutor importante entre o posseiro e a multinacional. Sem participar de uma cultura religiosa católica tradicional, não informada na pesquisa, ela participa da trama da história narrada. No entanto, uma vez mais, também Neide Esterci separa a presença da Igreja e o teor religioso da luta de resistência do posseiro, do próprio núcleo narrado dos acontecimentos, ao lhe dedicar um último capítulo: "O Papel da Igreja — Espaços Institucionais de Organização". Outro caminho é o de Maria Antonieta da Costa Vieira (1981). Em sua dissertação de mestrado ela investiga frentes migrantes ao sul do Pará, em uma região a meio caminho entre Otávio Velho e Neide Esterci. A diferença está em que entre os seus posseiros — também em luta contra latifundiários e multinacionais, também apoiados por segmentos progressistas da Igreja Católica — existe uma razão de imaginário religioso tão marcante nos destinos quanto motivada nas falas[11].

A mesma diferença entre presenças, ausências e reticências no que toca o envolvimento de *corpus* de crenças, devaneios (o que há de mais real do que um devaneio, Gaston Bachelard?), imaginários proféticos, mitos, sagas, cantos e símbolos populares "da tradição", na interpretação da lógica do parentesco, da prática econômica ou da ideologia política da *frente* ou do sindicato, poderia ser encontrada em todas as áreas regionais de pesquisas sobre o campesinato no Brasil, da agonia dos estudos de comunidades até hoje.

Pesquisas feitas entre o Maranhão e Sergipe observam o mesmo gradiente de distribuição do peso do *fator de imaginário*, entre a confissão íntima dos sentimentos do sujeito camponês até a evidência interpretada da crença religiosa, católica ou não. "Isto" está ausente ou subsumido na *fala da lógica* em estudos notáveis, como *Os Clandestinos e os Direitos* (Sigaud 1979), cujos objetivos bem poderiam recobrir uma vasta gama de pesquisas do período: "compreender o significado de ruptura das relações tradicionais e da emergência de novas relações entre proprietários e trabalhadores"

---

11. Em sua pesquisa de doutoramento, Maria Antonieta retoma comunidades de posseiros no Pará já conhecidas de seu trabalho anterior e outras, posteriormente "descobertas", e acentua a análise do fator religioso entre camponeses de fronteira. São grupos migrantes levados por crenças de tipo messiânico, um deles conduzido desde Goiânia por uma mulher que teria recebido do Espírito Santo a ordem de ir para o sul do Pará e estabelecer ali uma comunidade de promissão.

(:12), mas onde a própria descrição do "cativeiro" é em tudo *profana*. Está também em silêncio em *O Vapor do Diabo* (Leite Lopes 1978), em *A Morada da Vida* (Heredia 1979), em *Terra de Trabalho* (Garcia Jr. 1983), em *O Sul: Caminho do Roçado* (Garcia Jr. 1989), em *Terra, Trabalho e Capital* (Lovisolo 1989), em *O Pão da Terra* (Mourão Sá 1975) e em *O Sítio Camponês* (Woortmann, E.F. 1983).

Mas eis que de passagem *O Mito da Terra Liberta* (Musumeci 1988) concede ao imaginário do Cordel duas páginas de descrição (: 125-126) e um pouco mais a uma análise crítica à presença da Igreja Católica nas relações entre o poder, o capital e o camponês. Também no Maranhão o trabalho de Luiz Eduardo Soares (1981) inverte a tendência e dá a um ritual popular do catolicismo camponês não apenas um lugar de destaque no corpo das interpretações, mas uma articulação bastante bem realizada entre o seu significado *na* e *como* ideologia política do campesinato, em "Brincando com o Fogo Cruzado das Imagens" (cap. 5), em que uma unidade faz o "contraponto ritual às imagens externas".

Em direção oposta, o fator religioso e a estrutura da lógica do imaginário ocupam de maneiras muito variadas outros estudos também sobre o Nordeste. Como nas situações anteriores, uma resenha mais ampla poderia estender estas diferenças a outras regiões e tempos de pesquisa no país. Na mesma Baixada Ocidental Maranhense, Regina de Paula S. Prado (1977) considera a festa camponesa como um *kula* do sertão, tão adequado a explicar processos e estruturas de relações sociais camponesas no Nordeste, quanto outros ritos de trocas de bens, sujeitos e significados os explicam em sociedades tribais. Tornando opaco aquilo que é a própria investigação de Laís Mourão Sá, sua companheira de trabalhos de campo no Maranhão, Regina Paula consegue demonstrar como, vestidos de rito e festa, os mesmos camponeses são tão estruturalmente lógicos, quanto quando submissos à ordem dos dias de trabalho. Mas em que a conversão de sujeitos rurais e famílias camponesas a um outro modelo de crença do cristianismo pode alterar de maneira significativa o foco da identidade da pessoa e o imaginário da visão de mundo, assim como a ética do trabalho e a prática política do camponês? Eis Regina Reyes Novaes (1985) diante de uma pergunta feita por Clifford Geertz em Java, alguns anos antes. Em *Os Escolhidos de Deus*, pela primeira vez na antropologia rural brasileira, o fator religioso, mais do que descrito como um momento da trama da cultura, é convocado a participar da interpretação articulada de modos de vida e de sistemas

diferenciais de pensamento social e prática econômica. Se em Regina Prado a religião aparece como tradição católica camponesa, onde o lugar da própria Igreja pode ser silenciado, e em Regina Novaes o que interessa não é a descrição de ritos e os seus significados na ordenação social de comunidades camponesas, mas o próprio valor religioso no momento da passagem de um sistema de crença a outro, em Ralph Della Cava (1970) e seu estudo sobre Juazeiro, a junção entre o imaginário católico mais "campesinamente" tradicional, o poder da Igreja Católica (e, depois, a de um padre "milagreiro" e dissidente) do latifúndio e do estado, é o que importa considerar.

Reunindo os antropólogos e vizinhos convidados até aqui a outros pesquisadores do mundo rural brasileiro, poderíamos ousar uma classificação de trabalho e chegar a algumas conclusões de rascunho. Vindo do mais anterior para o mais atual, temos um campo de estudos de folclore e folcloristas onde justamente o corpo de crenças do imaginário subjacente às representações sociais do modo de vida camponês, de sua prática econômica e de seu trabalho político, é o que interessa reconhecer, classificar e descrever. Temos um campo passado de estudos de comunidade, onde com estilos e intenções diferenciados, eram dedicados capítulos à parte a rituais, vida religiosa ou mesmo "o sobrenatural" (como em Emílio Willems, em *Cunha*). Muito antes do interesse pelo estudo dos movimentos sociais rurais do presente, com ou sem a interpretação da presença da Igreja, as primeiras pesquisas sobre o fator religioso no mundo rural recaem no estudo dos movimentos milenaristas. Isto envolve historiadores, como Ralph Della Cava, sociólogos, como Maria Isaura Pereira de Queiroz e Duglas Teixeira Monteiro, e antropólogos, como Laís Mourão Sá e Eurípedes da Cunha Dias[12].

---

12. Eu já havia citado os estudos notáveis de Maria Antonieta da Costa Vieira a respeito de pequenos surtos de migração "messiânica" para o sul do Pará. Seria muito justo fazer referência à pesquisa de Eurípedes da Cunha Dias (1974), *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal*. Chama a atenção um neo-interesse por pesquisas junto a pequenos grupos e surtos religiosos, messiânicos, milenaristas ou não, originados em meio rural e migrados para fiéis da cidade. Assim, registre-se o trabalho de Lauro de Vasconcellos sobre o surto messiânico da Santa Dica, em Goiás (Vasconcellos 1991), os estudos recentes de Lisias Nogueira Negrão e Josildeth Consorte, e ainda o interesse de alguns antropólogos pelo Santo Daime e a União do Vegetal (Néstor Perlongher, Luiz Eduardo Soares e Edward MacRae).

Temos hoje, vizinhos próximos, uma sociologia da pequena produção e uma antropologia do campesinato, cujos focos preferenciais vão da organização familiar e comunitária do trabalho e seus códigos de relações internas e externas, à fronteira entre a prática econômica camponesa e o trabalho político. Fronteira esta que, em outra direção, abandona o espaço tradicional da "comunidade" e centra a interpretação na lógica do movimento social rural. Alguns estudos de campo que detalham certos aspectos da lógica camponesa, como o uso dos espaços dos sítios (como em Ellen Woortmann) ou a lógica tradicional do sistema de herança em Minas Gerais (como em Margarida Maria Moura) podem não levar absolutamente em conta o fator religioso, mesmo quando se trate de uma comunidade declarada e motivadamente imersa nele, como em São João da Cristina, uma comunidade de "crentes" onde Margarida Maria Moura (1978) discute a herança camponesa.

Entre as abordagens que convocam o fator religioso e outras formas de expressão do imaginário, ou que levam em conta a relação entre a religião e outros sistemas de sentido: a) algumas preferem associar práticas pessoais, familiares, corporadas ou comunitárias a instituições religiosas, como a Igreja Católica ou alguma forma atual de sua realização, como as comunidades eclesiais de base; b) outras desqualificam relações institucionais e enfatizam a experiência religiosa vivida culturalmente como um sistema de sentido, estável, como no caso do catolicismo, ou no trânsito, como no caso de processos individuais e coletivos de conversão camponesa; c) outros estudos submetem a interpretação via imaginário religioso a uma expressão única e etnograficamente privilegiada, como um ritual camponês do catolicismo popular; d) outros ainda privilegiam o lugar central ou complementar do imaginário do sagrado na análise do movimento camponês, seja sob a forma histórica dos surtos messiânicos, seja na eclosão de neo-movimentos rurais, para os quais é insuficiente a interpretação com foco sobre, por exemplo, a ideologia política; e) outros enfoques vinculam sistemas camponeses de crença a gramáticas sociais, como na relação entre o catolicismo tradicional e o compadrio.

O que de qualquer maneira parece fazer falta ainda é a compreensão de que uma abordagem interpretativa do mundo rural, seus sujeitos e suas culturas, precisa de levar em conta outras modalidades subjacentes do pensado-e-vivido, até aqui desqualificadas como ponto de partida de um olhar sobre o mundo camponês. O ponto de vista aqui sumariamente exposto não

pretende de maneira alguma sugerir que é importante "ver", descrever e interpretar *o* e *através do* imaginário de crenças, símbolos e devaneios, tudo o que constitua qualquer dimensão de relações sociais do universo camponês. Afinal, estamos bastante longe da Idade Media. Mas, talvez por isto mesmo, gostaria de lembrar que, se o sonho, o delírio, a lenda e a crença não estão inevitavelmente "por toda a parte", estão sempre *aí*. São, de um modo ou de outro, dimensões substantivas de todas as esferas da experiência de vida, das idéias e sentimentos das pessoas com quem lidamos. Pessoas que em geral não nos falam sobre "estas coisas" a não ser quando motivadamente convocadas a isto. Mas, entre elas e dentro de suas culturas, vivem "isto" e levam em conta tais dimensões ocultas de suas experiências de vida muito mais do que ousamos imaginar. Aliás, nós próprios não vivemos e pensamos assim também, em boa medida? Será o nosso eu-real de uma entrevista profissional a uma revista de antropólogos mais verdadeiro do que aquele que volta e meia deixamos fluir, seja numa roda confidente de amigos, seja na sala de um psicanalista?

Em outras antropologias e lidando com culturas de "outros" mais distanciados, tem sido intrigante e fecundo associar príncipes lendários a galos, galos a parentes, parentes a deuses e apostas, deuses à política e a política a galos-de-briga. Se ao índio é facultado e intrigante vesti-lo de plumas e fazê-lo bailar e contar mitos ancestrais para se poder interpretar, afinal, a sua vida e o seu pensamento, por que condenar indefinidamente outros sujeitos e culturas que, entre o trabalho e o sindicato, também crêem, apostam, bailam e trapaceiam, à fria lógica do trabalho produtivo e ao árduo pensar a ideologia política como se ela fosse só política? Afinal, também entre camponeses, trabalhadores volantes e posseiros da Amazônia não será o tempo de viver uma antropologia posterior à psicanálise e à hermenêutica. Uma antropologia capaz de apreender por debaixo da ideologia não apenas a gramática das trocas, mas o imaginário, o sentido e sentimento. Ou será que não há lugar para existir neles e em nós um também "lado noturno"?[13]

---

13. Quando este trabalho havia sido escrito em uma primeira versão, para ser apresentado na UnB em um seminário organizado por Klaas e Ellen Woortmann em 1° de maio de 1991, recebi de Rita Laura Segato o seu "Um Paradoxo do Relativismo". Ainda em Brasília conversamos a este respeito. Mais tarde li o seu texto, que, então, ainda não estava publicado em *Religião e Sociedade* (Segato 1992). Esta leitura foi muito importante para a

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Alceu Maynard. 1955/57. Ciclo Agrícola, Calendário Religioso e Magias Ligadas à Plantação. *Revista do Arquivo Municipal* 23 (159): 11-155. São Paulo.

______. 1958. Alguns Ritos Mágicos — Abusões, Feitiçaria e Medicina Popular. *Revista do Arquivo Municipal* 26 (161): 39-162. São Paulo.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1990. *O Trabalho de Saber — Cultura Camponesa e Escola Rural.* São Paulo: FTD.

CANDIDO, Antonio. 1964. *Os Parceiros do Rio Bonito.* Rio de Janeiro: José Olympio.

DA MATTA, Roberto (org.). 1983. *Edmundo Leach.* São Paulo: Ática.

DELLA CAVA, Ralph. 1970. *Miracle at Joaseiro.* New York: Columbia University Press.

DIAS, Eurípedes da Cunha. 1974. *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal — Tentativa de Interpretação de um Movimento Messiânico.* PPGAS, Museu Nacional, dissertação de mestrado. Mimeo.

DURKHEIM, Emile. 1968. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse — Le Systeme Totémique en Australie.* Paris PUF.

ESTERCI, Neide. 1987. *Conflito no Araguaia — Peões e Posseiros contra a Grande Empresa.* Petrópolis: VOZES.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1965. *Theories of Primitive Religion.* Oxford: Oxford University Press.

______. 1974. *Nuer Religion.* New York: Oxford University Press.

______. 1978a. *Os Nuer — Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota.* São Paulo: Perspectiva.

______. 1978b. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Zahar.

GALVÃO, Eduardo. 1951a. Panema, uma Crença do Caboclo Amazônico. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 5. São Paulo.

______. 1951b. Boi-Bumbá, uma Versão do Baixo Amazonas. *Anhembi* 3 (8). São Paulo.

______. 1953. Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, 15, Rio de Janeiro.

______. 1976. *Santos e Visagens, um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Baixo Amazonas.* São Paulo: Cia. Editora Nacional.

GARCIA JR., Afrânio. 1983. *Terra de Trabalho — Trabalho Familiar de Pequenos Produtores.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

______. 1989. *O Sul: Caminho do Roçado.* São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora UnB.

---

revisão de meu próprio texto e devo reconhecer a distância de qualidade que separa um do outro em favor do seu. Agradeço muito a Rita Laura não apenas o texto, mas a coragem de havê-lo escrito.

GEERTZ, C. 1959. Religous Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town. *Economic Development and Cultural Change* 4 (1). Chicago: Univ. of Chicago Press.

______. 1963. *Agricultural Involution — The Process of Ecological Change in Indonésia*. Berkeley: Univ. of California Press.

______. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

______. 1983. *Local Knowledge — Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.

GRÜNBERG, Georg. 1991. Por que os Guaraní Kaiowá estão se matando? *Tempo e Presença* 13 (258): 32-37. CEDI.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. 1979. *A Morada da Vida — Trabalho Familiar de Pequenos Produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOMANS, George H. 1941. Anxiety and Ritual — The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist* 43: 164-172.

LEACH, E. 1966. *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone Press.

______. 1969. *Genesis as Myth and other essays*. Londres: Jonathan Cape.

______. 1970. *Political Systems of Highland Burma — A Study of Kachin Social Structure*. Londres: The Athlone Press, Univ. of London.

______. 1978. *Cultura e Comunicação — A lógica pela qual os Símbolos Estão Ligados*. Rio de Janeiro: Zahar.

______. 1989. *A Diversidade da Antropologia*. Lousã: Edições 70 (tradução portuguesa de *Social Anthropology*).

LEITE LOPES, José Sérgio. 1978. *O Vapor do Diabo — O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LOVISOLO, Hugo Rodolfo. 1989. *Terra, Trabalho e Capital — Produção Familiar e Acumulação*.

MAIA, Tom & Thereza Regina de Camargo MAIA. 1981. *O Folclore das Tropas, Tropeiros e Cargueiros no Vale do Paraíba*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, FUNARTE.

MALINOWSKI, B. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental — Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1983. A Ilha Encantada — Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores. *Pesquisa Antropológica* 22. Brasília.

______. 1985. Catolicismo e Pajelança entre Pescadores da Zona de Salgado. *Comunicações do ISER* 4 (14): 54-61. Rio de Janeiro.

______. 1989. "Catolicismo Popular e Pajelança na Região de Salgado — Crenças e Representações". Texto provisório para o Grupo de Estudos de Catolicismo do Instituto de Estudos da Religião. Xerox.

MAUÉS, Raymundo Heraldo & Maria Angélica Motta MAUÉS. 1980, *O Folclore da Alimentação — Tabus Alimentares da Amazônia*. Belém: Falangola.

MOURA, Margarida Maria. 1978. *Os Herdeiros da Terra*. São Paulo: HUCITEC.

MOURÃO SÁ, Laís. 1975. *O Pão da Terra — Propriedade Comunal e Campesinato Livre na Baixada Ocidental Maranhense*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Museu Nacional. Rio de Janeiro. Mimeo.

MÜLLER, Regina Polo. 1990. *Os Asuriní do Xingu — Arte e História*. Campinas: Ed. da UNICAMP.

MUSUMECI, Leonarda. 1988. *O Mito da Terra Liberta — Colonização "espontânea" campesinato e patronagem na Amazônia Oriental*. São Paulo: Vértice e Ed. Revista dos Tribunais.

NOVAES, Regina Reyes. 1985. *Os Escolhidos de Deus — Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. São Paulo: Marco Zero.

PETRONE, Pasquale 1959. A Região de São Luís do Paraitinga — Estudo de Geografia Humana. *Revista Brasileira de Geografia* 21 (3): 239-336.

PIERSON, Donald. 1966. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

PRADO, Regina de Paula Santos. 1977. *Todo Ano Tem — As Festas na Estrutura Social Camponesa*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. Xerox.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1964. *The Andaman Islanders*. New York: The Free Press.

______. 1973. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. 1971. *Inquérito sobre Práticas e Superstições Agrícolas de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: MEC — Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

SEGATO, Rita Laura. 1989. Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado. *Religião e Sociedade* 16 (1/2): 114-135. Rio de Janeiro: ISER.

SIGAUD, Lygia. 1979. *Os Clandestinos e os Direitos — Estudo sobre Trabalhadores da Cana de Açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades.

SOARES, Luiz Eduardo. 1981. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar.

VASCONCELLOS, Lauro de. 1991. *Santa Dica: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo*. Goiânia: UFG-CEGRAF (Documentos Goianos, 22).

VELHO, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária — Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

______. 1976. *Capitalismo Autoritário e Campesinato — Um Estudo Comparativo a Partir da Fronteira em Movimento*. São Paulo: DIFEL.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. 1981. *Caçando o Destino — Um Estudo sobre a Luta de Resistência dos Posseiros do Sul do Pará*. Dissertação de mestrado, PUC-SP. Mimeo.

WAGLEY, Charles. 1960. *Uma comunidade Amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WILLEMS, Emílio. 1947. *Cunha. Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil*. DPA da Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo (depois republicado pela DIFEL com o título *Uma Vila Brasileira — Tradição e Transição*).

WOORTMANN, Ellen F. 1983. O Sítio Camponês. *Anuário Antropológico/* 81: 164-205. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.